

## الايان والفلسفة عند ابن رشد واسبينوزا(\*)

بقلم : فاطمة الحداد الشامخ

تعريب صالح مصباح

تهدف مداخلتى لتقديم بعض خصائص التصور السبينوزي للعلاقات بين الايمان والفلسفة مثلما تتجلى في نص رسالة اللاهوت والسياسة (1) وذلك بالنظر في نفس تلك الخصائص عند «الارسطيين العرب» وبصفة خاصة بالنظر الى نص ابن رشد فصل المقال (2).

ان كل شيء، أو يكاد، يعارض بين الارسطي الاسلامي الاندلسي الوسيط الكبير، المنشغل بالوحدة العقائدية للملة، وبين «العقلاني الكبير» الذي ينتمي الى القرن السابع عشر (3)، هذا الفيلسوف اليهودي الهولندي الذي خلعتة (4) الجماعة اليهودية. غير ان القارئ المنتبه يمكن أن يجد تشابها وقربا كبيرين بين عمليهما، ان [عديد] التوازيات تفرض نفسها وتسلتزم تدقيقا. لقد عالج الفيلسوفان، أحدهما في فصل المقال والآخر في رسالة اللاهوت والسياسة، نفس المسألة أي علاقات الدين بالفلسفة وبعض المسائل اللصيقة بها مثل تأويل النصوص المقدسة، ومنهج التأويل، وعلاقة العقل بالوحي، ونصيب الاعتقادات الدينية والمعجزات والاسرار من الحقيقة، وحرية التفكير في المسائل النظرية والدينية بالنسبة لكل الفئات، ومخاطر النزاع الذي يتضمنه كل نقاش عام للمسائل الدينية وما ينتج عن ذلك من مخاطر تهم السلم المدني، وأخيرا مسألة الحفاظ على هذا السلم. ان تناول هذا المسائل يتبلور عند الفيلسوفين على نفس الاساس : نقد رجال اللاهوت ودغمائيتهم وعصبويتهم الحبلى على الدوام بالخصومات والخلافات الشخصية والحروب. ان التشابه بين آراء الفيلسوفين حول هذه المسائل، حتى جزئياتها، كثير، ولذلك فلا بد من استعراضها قبل استنطاق النصوص حول الفروقات والمسافات الفاصلة بين التصور الرشدي والتصور السبينوزي لعلاقات الايمان بالفلسفة.

\* \* \*  
التوازيات والتشابهات والقربيات بين  
التصور الرشدي والتصور السبينوزي  
لعلاقات الايمان بالفلسفة.

- 1 -

يهدف ابن رشد في فصل المقال الى تحديد علاقات الفلسفة بالدين (وبعبارة أدق محاولة التوفيق بينهما وسنرى لاحقا ما

(\*) نص مداخلة قدمتها بباريس في نوفمبر 1982 بملتقى «سبينوزا الدين والعلم» ونشر ضمن اعمال الملتقى سنة 1989.

يفصل هدفه عن هدف سبينوزا) قصد وضع حد للخطر الذي يهددهما معا، وهو خطر بضعه ابن رشد في تكاثر الفرق والمذاهب النظرية المتعارضة (عمارة 62-63)، وذلك حفاظا على حرية الفلاسفة في التفرغ للنظر الفلسفي، وان كان ذلك بالجوء الى الفلسفة اليونانية (عمارة 21-29) وفلسفة المشائين (عمارة 38). واذا كان الهدف الاول لسبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة وهو البرهنة على ان «منح الحرية التامة في الحكم والعبادة وفق الطبيعة الخاصة بكل فرد لا يمثل خطر على التقوى وعلى سلامة الدولة» (G.22 حنفي 114)، يتعدى الاتفاق بين الدين والفلسفة الذي يبحث عنه ابن رشد، فان ذلك ينفي كون اسبينوزا، تماما مثل ابن رشد، يبرز عمله جدواه في الحفاظ على سلامة الدولة (G.22 حنفي 114) ويؤسس مشروعه على نقد مؤسسي الفرق، الذين يجرمون باضطهادهم الذين لا يفكرون مثلهم (G.22 حنفي، الفصل الرابع عشر 356). وهو يصرح بأن نقد الاحكام المسبقة اللاهوتية هو مقدمة كل فلسفة (5) مع انه يعترف بان «اللاهوت [بمعنى] الوحي الذي يبين الهدف الذي (...) ينحو له الكتاب المقدس» باعتباره ما يحدد عقائد الايمان [يكون في اتفاق مع العقل اذا نظرنا الى احكامه] (G. 240 حنفي 371).

- 2 -

ان الانكار الرشدي والسبينوزي للفرق، ونقدهما للاهوتين العصبويين متوازنان ومتشابهان وكذا صراعهما، ضد التعصب ورعبه، من أجل السلم. لقد ألح ابن رشد على مدى عشرات الصفحات من الفصل، وخاصة في نهايته، على الخطر الذي يمثله العقديون والعصبيون واللاهوتيون، والمتمثل خاصة في افشاء معارف نظرية للجمهور في حين انها ينبغي ان توص للعلماء وحدهم لا لعامة الناس أجهلة (عمارة 46). ان اللاهوتين يفسدون، بفعلهم هذا، الدين وينتجون البدع، انهم يستطيعون، علاوة على ذلك، تسبب النزاعات التي تطال الجسم الاجتماعي بأكمله يعمقون مخاطر الحرب وذلك بالتشديد من تعصب انصارهم (عمارة 63). اما اسبينوزا فقد رسم في مقدمة الرسالة لوحة مثيرة للدين باعتباره مفسدا، مشوها، محرفا مختزلا في المظهر الخارجي للعبادة (G. 23 حنفي 115) فالناس يتنازعون بخبث شديد ويظهرون أشد انواع الحقد، بحيث يظهر ايمانهم في عدائهم لا في [ممارستهم للحب والسعادة والسلام والعفة والأخلاص لجميع الناس] (G.22 حنفي 115)، و«يثير سجال الفلاسفة انفعالات شديدة داخل الكنيسة والدولة نتجت عنها أحقاد قاسية ومنازعات وفتن بين الناس» (G. 22 حنفي 117)، يبدو سبينوزا في كل الرسالة، حزينا ومنشغلا بالدراما السياسية التي بدأت معالمها ترتسم، معالم السلم المهددة بالانهيار بسبب الجهل والانفعالات الانسانية «[من] الطموح الاجرامي [الى] أقسى أنواع الكراهية» (G.138 حنفي الفصل السابع 241) التي تظهر خاصة عند اللاهوتيين الذين حرفوا الكتاب المقدس (G.138 حنفي 241) وزيفوه (G. 141 حنفي 245) وجعلوا، بذلك، كلام الرب «نصاميتا»

(حنفي 367)، ويحلل سبينوزا آليات تدمير السلم المدني بسبب الطموحات السياسية لرجال الدين بدقة في الفصل الثامن عشر أثناء تناوله لدولة العبرانيين عندما تخطى «الاحبار» وظيفتهم الخاصة - أي تفسير القانون الالهي - و «انتصبوا حق الحاكم» (G. 304 حنفي 422)، عندئذ تحول الدين الى خرافة، وفسد المعنى الحقيقي للقوانين وتأويلها : وبذلك فتح هذا الوضع الناتج عن مزج ما هو ديني بما هو سياسي، الباب أمام الخلافات والخصومات التي لا تنتهي، وهذه النزاعات أنتجت في غياب كل محاولة تهدئة، انقسامات عصبوية (G. 305 حنفي 422-423) أدت الى حروب أهلية ناتجة عن الاغراق في التعصب الديني (G. 306 حنفي 425).

- 3 -

ويكشف كل من ابن رشد وسبينوزا خطر تغير ادوار رجال الدين واطواعهم عند يتحولون من «احبار» يفسرون ادين والقانون الالهي الى «خطباء»، على السلم المدني، ويرسم سبينوزا لوحة ذلك بخطوط بارزة : علمنة وادلجة وفرجة مسرحية تظهر عبر الكلام (في الفضاء) العمومي. وتتحول بالتالي الوظائف الكنسية الى نوع من الادارة للعبادة، ويترك حب الايمان المكان «للشهوة المزرية» ويصبح مكان العبادة «مسرحا لا يسمع فيه علماء دين بل خطباء كنيسة لا رغبة لأي منهم في تعليم الناس بل يستهدف جميعهم اثارة الاعجاب (...) ولا يعلمون إلا الجديد (...)» الذي يحير العامة (G. 22 حنفي 115). اما ابن رشد فانه يلح في بداية فصل المقال على أن المهمة الاولى للشريعة هي أن تهدي الناس الى الله وذلك بتوسل سبل ثلاثة مختلفة حتى «يعم التصديق [بها] كل انسان» (عمارة 31). ويحيل الى آيات قرآنية تبين بوضوح ان الوظيفة الاولى لرجال الدين، اسوة بالنبي، هي دعوة الناس الى طريق الله «بالحكمة» و «الموعظة الحسنة» واللجوء «احسن السبل» (عمارة 31) دون عنف ولا غواية.

- 4 -

ويتشابه الموقف الصريح للفيلسوفين من أن النصوص المقدسة باعتبارها كلام الاله سواء كانت قرآنا بالنسبة لابن رشد أو عهدا قديما وعهدا جديدا بالنسبة لايسبنوزا لا يمكن ان تناقض العقل (عمارة 31-32 و G. 254 حنفي 371) ويرى ابن رشد انه في حالة التعارض بين «النظر البرهاني» والمعنى الظاهر للشريعة لا بد من اللجوء الى التأويل (عمارة 31-32)، و«التأويل» حسب ابن رشد «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير ان يخل ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو [بسببه] أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي [عددت] في تعريف اصناف الكلام المجازي» (عمارة 32). ومن الضروري حسب ابن رشد، للتوفيق بين ظهر الشرع وباطنه، ان يعمد - بروية على أية حال - الى التأويل، كل «مسلم» (عمارة 33) لأن الاجماع في النظريات لا وجود له في حين

انه يلاحظ بسهولة في العمليات (عمارة 34-35) ولهذا فان علم التأويل هو الملازم لعلم البرهان (عمارة 36). كذلك يعتبر سبينوزا ان تأويل الكتب المقدسة ضرورة (G.33 حنفي الفصل الأول 123)، ويصرح منذ بداية رسالة اللاهوت والسياسة بأنه قرر مواجهة للشُرور الذي يتعرض لها الدين، ولادعاء رجال الدين التحكم في الازهان وفرض رؤاهم حول العقائد والايمان، ان يعيد النظر في الكتاب المقدس وأن «يستخلص كل التعاليم الخاصة بالجوانب الروحية من الكتاب نفسه» (G.26 حنفي 118)، وتأويل الكتاب المقدس ضروري لانه ليس هناك «علم» خاص به اذ أننا لا نستطيع تفسيره بأسبابه (G.45 حنفي 144)، وهو تأويل يتمثل بالاساس في فحص الأقوال والاشكال (G.33 حنفي 125) والصور (G.36 حنفي 142). وهو يعتبر كذلك ان الفرضيات الى سبضعها لن تصدر الا عن الكتاب المقدس وحده (G.137 حنفي 143). ان المنهج الحقيقي لتأويل الكتاب المقدس هو نفسه، صوريا، منهج تأويل الطبيعة اي «ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها الى تعريفات الاشياء الطبيعية» بمعنى» الحصول على معرفة تاريخية دقيقة أي على معطيات ومبادئ يقينية، [وان] ننتهي من ذلك الى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب المقدس» (G.139 حنفي 242) «شرط أن لا نقبل غير المبادئ والمعطيات التي نستخلصها من الكتاب المقدس نفسه». ويعرض سبينوزا في الاسطر التي تلي ذلك تفاصيل هذا المنهج : ان القاعدة الشاملة هي الاكتفاء بالبحث التاريخي وما يمكن أن نعرف عن طريقه. أما القاعدة الأولى فهي فهم طبيعة اللغة (7) التي كتب بها الكتاب المقدس واعتاد مؤلفوه التحدث بها» (G.140 حنفي 244)، وتمكن هذه القاعدة اللسانية من «فحص كل المعاني التي يمكن ان يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع» (G.140 حنفي 244) ولذلك فان «معرفة اللغة العبرانية» ضرورية قبل أي شيء آخر» (G.140 حنفي 244) لفهم نصوص العهد القديم وكذا نصوص العهد الجديد. وتتمثل القاعدة الثانية في تجميع الأقوال وفق عدد محدد من الموضوعات بشكل يمكن من «العثور بسهولة على جميع الأقوال المتعلقة بنفس الموضوع» وان نرصد التعابير الملتبسة أو الغامضة أو المتناقضة. المهم هو ان نجهد انفسنا للعثور على المعنى اعتمادا على «استعمال اللغة» وحده أو على استدلالات تتأسس على الكتاب المقدس» (G.144 حنفي 244). وما يهم سبينوزا - في التأويل الحرفي - هو احترام «استعمال اللغة [العبرانية]» (G.141 حنفي 245). ان «التأويل المجازي» مقبول عند ابن رشد واسبينوزا اذا كان بعض النصوص يمكن يتناقض مع «المبادئ المستنتجة من الكتاب المقدس» (G.141 حنفي 245)، ويكمل سبينوزا عرضه لهذا المنهج الخاص بتأويل الكتاب المقدس بقاعدة ثالثة - تجعل هذا المنهج منهجا تاريخيا نقديا - يلزم «بالبحث التاريخي» الذي يتعلق بالظروف الخاصة بحياة مؤلفي الكتاب المقدس وعاداتهم وكذا تقبل النصوص وتاريخها اللاحق (G.142 حنفي 246) ويخزم سبينوزا ان المنهج التأويلي الذي

يعرضه بين انه المنهج اليقيني الوحيد لمعرفة المعنى الحقيقي للكتاب المقدس (G.146 حنفي 251) : لانه يستلهم «النور الطبيعي الذي يبسط الاشياء الغامضة ويستخلصها بوصفها نتيجة مشروعة من الاشياء المعروفة أو الاشياء المعطاة على أنها معروفة» (G.153 حنفي 258).

- 5 -

ان هدف تعاليم الكتاب المقدس - حسب ابن رشد كما سبينوزا، هو التقوى، فيعتبر ابن رشد ان موضوع الشريعة هو نشر التقوى في قلب الانسان والتقوى هي تلك الخشية التي هي صحة النفس وهدف الشارع (عمارة 54). ويأمر القرآن بالبحث عن التقوى بالسلوك وفق الشريعة، بطاعة أومرها وتواهيها، ان ما يقرب من الله ليس دم البعير [الأضحية] بل التقوى (عمارة 54-55). ان خلاص الانسان المؤمن في الحياة الآخوية رهين صحة النفس التي ترتبط بالممارسة الدينية (عمارة 55). والمسلمون الحقيقيون يتوصلون الى الفضيلة الكاملة والى خشية الله بطرق مشتركة (عمارة 56)، اما سبينوزا فانه يقدم تعاليم الانبياء باعتبارها تهدف الى «جعل الجمهور يخلصون للاله» رغم ان الانبياء توصلوا الى ذلك بطرق وأسباب خاصة. وينبغي، حسب ابن رشد وسبينوزا «ان تكون الاعمال وحدها مقياس ايمان كل فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى» (G.26 حنفي 119). وهكذا نجد تشابه بين القول الرشدي في التقوى الحقيقية والاخلاص الحقيقي للاله والقول السبينوزي، فالنسبة لهذا الأخير لا تتمثل التقوى الحقيقية بالمرة في بعض الطقوس وبعض الحركات بل انها في قلب المؤمن وفكره وقصده. ويقدم الفصل الثاني عشر من رسالة اللاهوت والسياسة موضوعات شبيهة بالتي قدمها ابن رشد حول الايمان الحق : « لا تتمثل الحياة الحق [وفق الدين الحق] في الطقوس ولكن في الاحسان والصدق » (G.219-220 حنفي 342-343) ويؤكد في نهاية هذا الفصل ان «هدف الايمان هو التقوى» (G.246 حنفي 346).

- 6 -

ان التمييز بين «العلماء وجمهور العوام» (ابن رشد) وبين «علماء الدين» و «العوام» (سبينوزا) يرسم خط اختلاف رئيسي ضمن النظرية الرشدية في تأويل الكتاب والشريعة كما ضمن النقد السبينوزي للكتاب المقدس، ولقد ثار ابن رشد في فصل المقال على تحريم دراسة الفلاسفة القدامى (فلاسفة اليونان) وكتاباتهم خاصة اذا كان هذا المنع يهم فيئة من الرجال القادرين على ذلك - لان ذلك يعني منع السبيل النظرية لمعرفة الله وهي سبيل يدعو اليها الاسلام والشريعة المؤمنين (عمارة 23-25). ان هذا المنع هو حسب ابن رشد ذروة الزيف «فقد تبين ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع» (عمارة 28). ومن هذا المنظور تصبح دراسة الفلسفة شرا بالعرض لا بالجواهر ولذلك فلا ينبغي منع هذا النوع من الفعل النظري، على الذين يقدررون عليه ولا خلطهم بالعاجزين عن ذلك لسوء اخلاقهم وفساد ايمانهم وضعف

اذهانهم. ويعارض ابن رشد بذلك بين نوعين من الازهان، يكمن الفرق بينهما في القدرة الذهنية التي يبدوها كل مسلم عند تصديقه للهدف الذي يضعه الشرع لكل الناس أي السعادة وهي معرفة الله ومخلوقاته (عمارة 30). ويميز فيلسوف قرطبة، بعد ذلك بين ثلاثة انواع من الناس وثلاثة انواع من الصفات الذهنية الخاصة بكل نوع من التصديق : فهناك أولا «من يصدق بالبرهان» ويليه «من يصدق بالاقاويل الجدلية» وهناك أخيرا «من يصدق بالاقاويل الخطابية»، والشرع منح جميع اناس، حسب تفاضل طباعهم، طرق عديدة لمعرفة الله، وذلك لأن القرآن يتوجه الى كل هذه الفئات من الازهان.

ويعرض ابن رشد، اثناء حجاجه على امكان اجماع كل العلماء في الاشياء النظرية - لا في شؤون العبادة أو الممارسة الدينية أو امتناعه - لفرضية وجود منهج واحد «وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة» (عمارة 35) فيرفضها من توه بالاعتماد على تراث ماثور يعود الى علي بن أبي طالب (8) مفاده ان علماء المسلمين رأوا «أن للشرع ظاهرا وباطنا وأنه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه» بخلاف ما في العمليات التي يمكن افشاؤها لجميع الناس على السواء (عمارة 35-36). ويميز ابن رشد بدقة بين عموم الناس - مجموع المسلمين - الذين لا تفشي لهم الا العمليات من جهة وبين «العدد القليل» من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم» (عمارة 37) (9) من جهة أخرى. ان الاخيرين يفوقون الاولين تبعاً لنوع عملهم بالشرع وایمانهم بالله الناتج عن البرهان، وهو الأمر الذي لا نظير له عند الذين ليسوا من أهل العلم (عمارة 37). وهكذا نجد في التحليل الرشدي نوعان من العقل والمعرفة والاعتقاد : العلماء الذين يدركون الحقيقة عن طريق البرهان والتأويل والعوام الذين يقصرون عن ذلك. والعلماء يهتمون بالنظر في «الاشياء العويصة» وقد كلفهم بذلك الشرع وان اخطأوا فاخطأواهم مغفورة. أما الآخرين فانهم اذا اخطأوا في الاشياء النظرية - العلم مثلاً - فانهم يأثمون لانهم يحكمون فيما لا توجد فيهم شروط الحكم فيه (عمارة 44).

ويميز ابن رشد بين الخواص الذين عليهم واجب التأويل والجمهور الذي ينبغي عليه الاكتفاء بظاهر الشرع (عمارة 57) ويضيف الى الفئتين المتعارضتين اطلاقاً - تعارض القادرين على «التأويل اليقيني» والذين لا يقدرّون على ذلك، بل يمنعون من منه، وهم جمهور المؤمنين الذين لا ينبغي ان يغشى لهم «القادرون على البرهان بالطبع والصناعة» (عمارة 54-55)، فئة ثالثة هي فئة «اهل البرهان الجدلي». وتوافق كل فئة من هذه الفئات الثاثر طريق للوصول الى الشرع وثلاثة مناهج يعرضها القرآن (عمارة 59) (10) : فجمهور المؤمنين مدعو الى معرفة الله «بسبيل وسطي»، اما الخواص فيعرفونه باعلى السبل، في حين يعرفه المتكلمون (11) بالطرق الجدلية (عمارة 59) ويعتبر ابن رشد ان هذه الفئة الاخيرة هي منبع الخطر الذي يهدد الجماعة

لأفشائها تأويل الشرع للجمهور «فأوقعوا الناس في شأن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق» (عمارة 63).

وتشغل رسالة اللاهوت والسياسة منظومة تعارض شبيهة بفصل المقال بين «العدد القليل» (علماء الدين) أو الصفوة من جهة و«عموم الناس» (العامة) من جهة أخرى. فيلاحظ سبينوزا، في الفصل الرابع من الرسالة عند تعريفه «القانون الالهي» أنه ليس إلا أمراً أو بصفة أدق، قاعدة عيش يضعها الإنسان لنفسه وللآخرين، ويعتبر أن الغاية الحق للقوانين لا تتبدى إلا لعدد قليل من الناس أما أكثر الناس فإنهم يعجزون عن إدراك ذلك الهدف (G.86 حنفي 192). وفي هذا المستوى من الرسالة يبدأ سبينوزا في رسم خط اختلاف دقيق بين العامة، أي مجموع الناس غير القادرين على أن يدركوا بأنفسهم هدف القوانين وبين العدد القليل من علماء الدين المتبصرين الذين يعرفون بالاستنباط ذلك الهدف. ويقرر بقوة أن «العامي» تتضمنه القوانين تماماً «مثل الحصان» الذي يجبر على الطاعة.

أن موضوع القانون الالهي، عند سبينوزا كما عند ابن رشد، هو الخير الاسمي أي المعرفة الحق بالاله ومحبة (G.86-87 حنفي 192-193) بما أن الأمر الوحيد الذي يتضمنه القانون الالهي هو أن نحب الاله باعتباره أسمى خير (G.88 حنفي 194) وسبيل إدراك هذا الهدف هو اتباع أوامر الاله والتقيد بقانونه. أن الحكيم هو، حسب سبينوزا، من ينشغل بحب الاله لأنه يعرفه، في حين أن «رجل الشهوات» لا يمكنه اتباع هذه السبيل لأنه عاجز عن التأمل والتفكير المحض (G.89 حنفي 195)، يسمى سبينوزا «عوام» الذين يسميهم القديس يولس [في الرسالة إلى الرومان] «رجال الشهوة» (G.93 حنفي 199)، الذين يعرفون الاله عن طريق تشبيهه بالإنسان. (G.94 حنفي 200)، وكذلك «جموع الناس» الذين يسيرهم فرد أو مجموعة صغيرة من الأفراد.

أن التمييز بين «العامي» أو الجمهور (الذي يمثل أغلب أجزاء الجنس البشري) وبين «علماء الدين»، يتمفصل عند سبينوزا كما عند ابن رشد، مع مسألة الاعتقاد الذي يمكن زرعه في قلوب الناس أو الذي يمكن أن نصرف عنه الناس بطرق خاصة تجره أو تلغيه، ويميز الفيلسوفان، اعتماداً على الوسائل المستعملة، بين منهجين لأحداث الاقتناع، يوافقان نوعين من العقول : منهج يعتمد معطيات الحواس ويعتمد إلى الخبرة، ويستند إلى الوقائع؛ وآخر يلجأ إلى العقل، وإلى أوليات العقل الواضحة بذاتها وإلى النظام والاستنباط أي «يستند إلى قوة الذهن وحدها» (G.109 حنفي 214). غير أن الاستنباط يستلزم خصلاً مميزة هي : الروية المفرطة، والذهن المتبصر والتحكم في الذات، وهي خصال نادرة، ولذلك فالاستنباط خاص «بعلماء الدين» أي بعدد ضئيل من الناس يملكون المعرفة الواضحة والمتميزة بقاعدة العيش الحق. وهكذا فإذا أردنا تعليم شيء للجمهور فلا بد أن نلائمه مع قدرته على الفهم : «فالكتاب المقدس يقدم تعاليم ملائمة لإدراك العوام»

(G.110 حنفي 215) أي أنه يلجأ الى التجربة، ان هذا المنهج كفيلا بطبع الطاعة والاخلاص في ارواح الناس، وان كان لا يعطيهم أي معرفة عقلية ونظرية.

وهكذا فان الكتب المقدسة تتكلم عن الاله بطريقة غير دقيقة وذلك لانها ملائمة «لخيلات» العوام «وتتكلم وفق قدرتهم على الفهم» ولأن «الكتب المقدسة وضعت للجموع والجمهور الجاهل - الضعيف الذهن» (G.234 حنفي 353) الذين يعارض سبينوزا بينهم وبين المهرة وخاصة الفلاسفة.

- 7 -

كيف يمكن عندئذ مواجهة هذا النوع من الاوضاع النزاعية المتفجرة، التي يكون فيها الابرياء والصادقين والعادلين ضحايا رغبات العوام الجارفة وتعصبهم الذي تسانده الفرق وتشجعه بخصوماتها وشقاقها، الناتج عن افشائها، غير المشروع للتأويل لجموع الجهلة؟

يشخص ابن رشد مصدر الشر في خلط المعارف التي لا يدركها الا القادرين على البرهان وافشائها للذهان الدنيا. ان مزج المناهج الجدلية والخطابية بالمنهج البرهاني هو مصدر الضلال حسب فيلسوف قرطبة، ولذلك فان العلاج يكمن في اعادة الفصل والتمييز بين المناهج الثلاثة لتأويل الشرع وتعليمه، وبين مجالات المعرفة الثلاثة : الفلسفة، وهي في قمة تراتب المعارف العلم، الحق طريق، المعرفة الحقيقية؛ أما علم الكلام فهو ميدان التأويل الجدلي لانه مجال المحتمل، واخيرا نجد في الدرجة السفلى الايمان، أو العقائد الدينية التي يجب ان تدعها لمن هي لهم ضرورية.

وينتمي مفهوم العقائد الضرورية (12) كما هو معروف للتراث العربي - اليهودي. هي، خلافا للعقائد الحقيقية، العقائد التي لا يمكن أن نتخلص منها أو العقائد النافعة، ويعترف ابن رشد في فصل المقال (عمارة 60) وهو الذي وجد عند افلاطون معنى «القصة الضرورية» أو «المناسبة»، مثلما بين ذلك تواتي (13)، واستعملها في شرحه لجمهورية افلاطون، بوجود عديد «العقائد الضرورية». ويذكر في هذا النص ضرورة العودة الى القرآن والبحث فيه عن التوجيهات الخاصة بـ «الاشياء التي علينا نصدق بها» (عمارة 61) حتى نضع حدا لهذه البدعة - المرفوضة والضارة - التي هي التأويل غير الشرعي للشرع، وهكذا يعترف ابن رشد بنظام اعتقادات «ضرورية» حسب دعواه، لانها ضرورية للحفاظ على النظام السياسي والسلم المدني داخل جماعة المؤمنين.

ويجزم سبينوزا في الفصل السابع من رسالة الاهوت والسياسة - اثناء تحليله لتناقض موقفه مع موقف ابن ميمون من العوام، - «ان الحقائق الضرورية للخلاص»، «تدرك بيسر من قبل العامي، في أي لغة كلما كانت هذه الحقائق متركة وسهلة الصياغة في اللغة المتداولة» (G.156 حنفي 261). وفي حين يظهر العامي عنده هو «عارفا بلغة الانبياء والحواريين، فان ابن ميمون



لا يظهر عند أي عامي عارف بعلم الأشياء حتى يدرك فكر الانبياء» (G.156 حنفي 261) ويعود سبينوزا إلى تمييز الإيمان والفلسفة والفصل بينهما ليصرح في الفصل الرابع عشر من الرسالة أن «الكتاب المقدس لا يجبرنا على الاعتقاد في شيء آخر غير ما هو ضروري إطلاقاً لتنفيذ هذا الأمر [الذي هو القانون بأكمله]: أحب قريبك» وهي «قاعدة كل إيمان شامل بحق» (G.241 حنفي 360) ضروري للجواب على تساؤل الذين يريدون فهم أسباب انشقاقات الكنيسة في حين أن كل شيء يمكن أن يستنبط من هذا المبدأ الواحد. إن كثرة الانشقاقات تجبر، حسب سبينوزا، على تحديد منهج تحديد العقائد، أي مجال الإيمان الحق ومبادئ أي الإيمان الذي يضمن الخلاص. إن الإيمان يتطلب «عقائد تقيه» تحمل النفس على الطاعة أكثر من تطالبه «عقائد يقينية» (G.242 حنفي 361) ويقول: «إن الإيمان لا يتطلب [...] عقائد يقينية بل عقائد تنتج بالضرورة الطاعة التي تدعم في النفس، حب القريب» (G.243 حنفي 362). إن قاعدة حب القريب هذه تمثل مقياس تفريق بين العقائد التي تنتمي «للإيمان الشامل» والعقائد الأخرى يريد سبينوزا بذلك أن يطرح من الفضاء الكنسي كل الخصومات لنفس المبررات التي رأى ابن رشد أنها أضعفت تقوى المسلمين وهي تبسيط تأويل الدين الذي أنتج الخلافات وتعدد الملل والنحل والخصومات والانشقاقات والتباغض (عمارة 62-63). ويوضح سبينوزا، بعد تحديد العقائد السبع التي يسميها «العقائد الأساسية للإيمان الشامل»، وبعد أن كرر بالحاح أن الإيمان يتطلب التقوى أكثر من معرفة الحقيقة، النفع السياسي والديني لهذا التصور، وما يمكن أن يغنمه منه المجتمع المدني، ومفعوله الواقعي إزاء النزاعات والجرائم المجتمعية ويصرح أخيراً بأن هذه النظرية «تمكن من الخلاص وضرورية» للدولة، شرط أن نجعل «الناس يعيشون في السلم والتعاون» (G.245 حنفي 362) (14).

**الفروق والمسافات بين موقف اسبينوزا من علاقات الإيمان بالفلسفة وموقف ابن رشد منها.**

- 1 -

يستهدف ابن رشد في فصل المقال أن تبيان التوافق الممكن - والواقعي - بين الدين والفلسفة، بين الإيمان والعقل، بين القانون الإلهي وما هو عقلاني : فالقانون الإلهي والفلسفة القدماء لهم نفس الهدف وجزئياً نفس المنهج (عمارة 22، 23، 31، 32). وفي نهاية الفصل وبعد التشكي من الأضرار والتشويهاات التي لحقت الدين من ادعاء الفلسفة، يعيد ابن رشد تقرير «أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة [...]» (عمارة 67) ويحدد مجالات كل من الإيمان والفلسفة ولكنه لا يعتمد إلى الفصل الجلي والصارم بينهما على النحو الذي قام به اسبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة. ففي حين كان ابن رشد توفيقياً، كان الفيلسوف الهولندي، فاصلاً، وانشاقياً، ومتشيعاً، وانفصالياً، بوضوح بله بحدّة. ويصرح في تصدير الرسالة بأنه مقتنع

بضرورة الفصل الفعلي بين الايمان والفلسفة : « ان الكتاب المقدس [...] لا يشترك مع الفلسفة في شيء ، بل ان لكل منهما ميدانه الخاص » (G.25 حنفي 118) بل انه وضع لنفسه في الرسالة كهدف « فصل الفلسفة عن الاهوت » (G.64 حنفي 170) كما انه لم يكف في الفصول المركزية للرسالة عن ترديد ان « الفصل بين الايمان والفلسفة » هو « الهدف الرئيسي لكل الكتاب » (G.258 حنفي 363).

ويقرر اسبينوزا بعد اقرار استقلال الفلسفة عن اللاهوت والأخير عن الأولى انه « لا الاهوت ينبغي ان يكون خادما للعقل » - وهي المقالة الرشدية والميمونية - « ولا العقل خادما للاهوت » وهي مقالة الفخار وهي كذلك مقالة اهل الكلام من المسلمين. ان اعلان هذه السيادة المزدوجة، واستقلال الميادين الفلسفية واللاهوتية يوحي بمحاولة جدية من قبل سبينوزا بالابتعاد عن « أولئك الذين يعارضون بين الفلسفة والاهوت [ويرون] ان احدهما يجب ان يطرد من دائرة » (G.257 حنفي 374)، ينبغي اذن الفصل بينهما وذلك ممكن لاختلافهما : ان العقل يطلب مملكة الحقيقة (G.258 حنفي 375). وفي خاتمة الفصل الخامس عشر يعيد اسبينوزا تقرير الفصل بين « مملكة » الاهوت ، « مملكة » الفلسفة، اذ ان لكل منهما حق لامتناه دونما تعارض ولا استبعاد الواحدة للأخرى. ان اتفاق الفلسفة والدين لم يعد له وجود حسب اسبينوزا. ولكن ينبغي ان نلاحظ ان الاتفاق الذي وضعه ابن رشد بين الفلسفة والدين حوله سبينوزا ونقله من مستوى العلاقة بين الفلسفة والدين الى مستوى كلام الاله : لذلك نجده يتكلم عن « الاتفاق الكامل بين كلام الاله كما نجده عند الانبياء وكلام الاله الحي كما هو عندنا » (G.257 حنفي 374).

ان الخلاف بين اسبينوزا وابن رشد يتبدى في اسس الايمان كما في طبيعة المعرفة. فاذا كان الفيلسوف العربي يعتبر أن المعرفة المنزلة هي مثل المعرفة الطبيعية (بما ان موضوع المعرفة المنزلية هو طاعة القانون الالهي، لا موضوع المعرفة النظرية) ولكن مواضيعهما تختلف، فان الفيلسوف الهولندي يميز بينهما بوضوح من جهة الموضوع كما من جهة المبادئ والوسائل (G.26 حنفي 119) ولكل منهما حيّزه الخاص : ولذلك يمكن ان تتعايش المعرفتات دون عراك ولا ان تكون احدها خادمة للأخرى (G.26 حنفي 119) ويستنتج من ملاحظة استقلال هذين النظامين من المعرفة حق كل منهما في التمتع « بحرية الحكم » و « القدرة على تأويل » أسس الايمان، وهو ما لم يعترف به ابن رشد ولم يكن قادرا على الاعتراف به.

ان ما يقصده كل من الفيلسوفين - المسلم الوسيط واليهودي الحديث - بعبارة « اسس الايمان » خاص به، فيكل رؤية من هذين الرؤيتين تتحكم في تأويل للنصوص، وتصور لحرية التفكير، ونظرة لعلاقة الفلسفة بالسلطة والسلطان السياسي، وتجربة لفعل التفلسف. ان اسس الايمان، هي، حسب اسبينوزا كما ابن رشد، هي كلام الله الموحى به. غير ان هذا التشابه

الصوري يخفي فرقا كبيرا، اذ انه بالنسبة لابن رشد يكون «كلام الله» هو القرآن، النص [الاسلامي] المقدس الموحى به والذي يقدم الشريعة التي هي العلم الحق (عمارة 54-55). اما بالنسبة لسبينوزا فان كلام الاله الموحى «ليس مجموعة كتب ولكنه فكرة بسيطة...» ان الفكر الالهي الذي عرف عن طريق الوحي هو ان نطيع الاله بكل انفسنا، بممارسة العدالة والاحسان (G.26 حنفي 119)، ويلج سبينوزا على العمل والممارسة والالتزام الاخلاقي لدى ملقى الوحي والكتاب المقدس، وخارج ذلك يفصل بين قواعد الحق الالهي وبين المسائل النظرية، وذلك قصد الحد من مخاطر العنف الايديولوجي (G.307-308 حنفي 426-427).

- 2 -

ولاجل هذا يتعين كلام الله بطريقة مختلفة عند الفيلسوفين، فهو عند الواحد كتاب خالد لا يتغير، هو القرآن وهو عقد الآخر ممارسات يشرية متنوعة تظهر في اعمال حب وعدالة، وهذا التعيين المختلف يتحكم في استراتيجيات تأويلية وسياسية مختلفة وكذلك في تصورين لقيمة الفلسفة ووظيفتها متعاروضين جذريا.

لقد ابدى ابن رشد، منذ الصفحات الأولى لفصل المقال نوعا من الريبة تجاه ممارسة النظر الفلسفي وممارسة العلوم المنطقية (عمارة 22، 23، 28، 31، 32). وهدف الفصل، هو الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة مباح بالشرع ام محظور أم مأمور به إما على جهة التدب واما على جهة الوجوب. وهكذا نرى عند ابن رشد نوعا من الريبة من النظر المنطقي الحر الذي يمكن ان يعبر عن نوع من الجرأة والاستقلال الفكري الذي يمكن يضل الناس عن الخضوع الى كلام الله، ان هذه الخشية من علو شأن النظر الفلسفي على الخضوع للكتاب ويؤدي ذلك الى الكفر - اي مناقضة تعاليم الشريعة (عمارة 37) تجعل ابن رشد يعترف بمعنى ظاهر للشريعة (عمارة 30، 31، 32) وآخر باطن (عمارة 33) وكذلك بنوعين من المعرفة، واحد نفثيه لجميع الناس وآخر خاص ببعض أهل العلم (عمارة 39) وكذلك بنوعين من الخطأ، خطأ كل الناس وخطأ العلماء (عمارة 39). ان الذين لا يقرون بهذه التمييزات الضرورية هم حب ابن رشد من المارقين الكافرين لا من المؤمنين الحقيقيين، المسلمين الاصليين. (عمارة 33). أما في مسألة تأويل الكتاب المقدس وفي حرية النظر وسلطة الدين على الفلسفة فان عند ابن رشد أكثر احترازا وأقل صرامة مما عند اسبينوزا. ففي حين يقرر هذا الأخير في رسالة اللاهوت والسياسة ان يقوم «بنقد ادين بعد ان لاحظ افة لم يتبقي منه الا العبارة الخارجية» «دون ان يكون عبدا لأية سلطة» وذلك بالبدء باطراح «اهم الاحكام المسبقة المتعلقة بالدين» (G.22 حنفي 115) وان يعيد وبكل حرية، فحص الكتاب المقدس، وان لا يعترف إلا بالعقيدة التي يصرح بها الكتاب المقدس نفسه كمضمون له. أما ابن رشد فيقدر لحذر السلطات الدينية تقديرا كبيرا اثناء عرضه لاطروحاته حول ضرورة تأويل «العلماء» والفلاسفة للقرآن

والشريعة تأويلا شرعيا، في حين ان اسبينوزا يقوم بعمله النقدي الذي له، حسب صريح عبارته (15) ثلاثة اهداف : ضمان حرية التعبير عن التفكير له هو، لا فقط للمتعلمين، ضد افكار اللاهوتيين المسبقة، وضد الاتهام الباطل بالالحاد الذي وجهه له العوام، ولا يهتم كثيرا باحتجاج «العوام» عند مواجهته للخرافة. واذا كان ابن رشد، يطالب في فصل المقال بحرية تأويل الكتاب المقدس وممارسة تفكير نظري حر، بالنسبة لعدد قليل من الناس ينتمون الى الهفوة فكرا (عمارة 44) فان مشروع سبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة اكثر شمولاً : لم يكن همه الوحيد تحرير الفلسفة من اللاهوت وتبيين ان «حرية التفلسف يعترف به اللاهوت للجميع» (G.22 حنفي 115)، بل وكذلك ان الحرية التي اعطاها القانون الالهي للانسان «يمكن ويجب ان تمنح دون خطر على سلامة الدولة وتقواها» (G.329 حنفي 446). ان المطالبة هذه بحرية التفكير والتعبير لجميع مواطني الدولة تعود في الفصل الأخير من الرسالة أين يبين سبينوزا تلاؤم هذه الحرية واستقرار الدولة، ويفحص «الشكل الدقيق الذي به يمكن ان نمنع لهذه الحرية دونما خطر على سلامة الدولة وحق الحاكم»؛ بل ان تلاؤم حرية الفرد مع استقرار الدولة هو «الموضوع الرئيسي» للرسالة (باكملها) [G.329 حنفي 446]. ونستطيع ان نجد، علاوة على ذلك، في نص اسبينوزا، مطلباً آخر خاصاً بحرية التفكير يغيب عند ابن رشد، هو ادفاع عن حرية التفكير والتعبير التي تهددها السلطة المفرطة لرجال الدين، مثلما يعترف بذلك الفيلسوف الهولندي في رسالة وجهها الى الدنبرورغ في سبتمبر أو اكتوبر 1665 (16) مبيناً أن الاسباب التي دفعتها الى القيام بتأويل الكتاب المقدس هي «الرغبة في الدفاع بكل الطرق عن حرية التفكير والتعبير التي تهدد السلطة المفرطة لرجال الدين وغيرتهم، بالغائها....»

واذا كان لا بد «ان يكون لكل واحد حقاً مطلقاً وسلطة مطلقة للحكم على الدين وبالتالي ان يفهمه وان يأوله» (G.158 حنفي 116) فلا توجد قاعدة لتأويل الكتاب المقدس غير النور الطبيعي الذي يشترك فيه الجميع. والنتائج المنجزة عن هذا الاستنتاج ترسم مسافة هامة بين تصور الفيلسوف الهولندي وتصور فيلسوف قرطبة لهذه المسألة؛ فاذا منهج التأويل - وهو ليس عسيراً من جهة المبدأ - ليس حكراً على فئة متميزة من الناس - أي الفلاسفة في هذا المقام - حسب سبينوزا، فانه رهين قدرات مشتركة بين جميع الناس. والصعوبات التي تعترضنا في التأويل مثل الجهل بلغة العبرانيين وتكونها وطبيعتها وغموضها (G.147-152 حنفي 251-264) تنجم عن اهمال الناس لا عن طبيعتهم ولا عن طبيعة تلك اللغة.

- 3 -

خلافاً لابن رشد الذي يقرر في فصل المقال ان التأويل خاص بالبعض فقط، أي الصفوة (عمارة 38 و 44)، فان سبينوزا، لا يناقش ولا يدحض ولا يقوم بسجل مع أي لاهوتي، وان جعل مبرر

«كتابية» رسالة اللاهوت والسياسة «جعل افكار الناس المسيسة جليلة وتخليص اذهان المتعلمين منها»، وان اعتبر كذلك أن نقد الدين مقدمة «للالتزام» الفلسفي : ان نقد الدين عنده تهميد الفلسفة وليس مآلها. ان اطروحة الرسالة، هي كما بين شارل أبون بدقة (17) هي أن النظر الفلسفي لا يهدد الدين بأي خطر، وأن الفلسفة مستقلة عن الدين، وان السلطان السياسي أعلى شأنًا من سلطة اللاهوتيين ورجال الدين وان للفيلسوف الحق في الحياة، أي في التفكير والنشر والتواصل والنقاش والحوار بأمان داخل الدولة.

ولذلك فان العودة الى المعنى الأول للكتاب المقدس ليست فقط بالنسبة لسبينوزا، تفاد لتزييف الكتاب المقدس، وإعادة «لسلطة» هذا الكتاب الحقيقية، بل انها كذلك وضع حق الفيلسوف في الوجود المستقل عن كل تبعية «للسلطات الدينية أو اللاهوتية»، وعن أي نير ديني أو سياسي شرط عدم القيام بأي عمل ضد القوانين السائدة (G.335 حنفي 452) وهي كذلك اعلان لاستقلال الفلسفة عن الدين، وتأسيس لحق الفيلسوف في التفلسف بحرية.

واذا كان سبينوزا يعتبر ان نقد الدين يمهد للفلسفة، فان ابن رشد يبحث في القرآن والشرع عما يبيح «التفلسف» ويجعله مشرعا اننا نجد، دون شك، عند فيلسوف قرطبة التقرير النهائي بوجوب قيام «الخواص بنظر تام في أصل الشريعة» (عمارة 67). غير ان هذا التقرير يصرح به ضمن ذكر الله الرحمان الرحيم وبالعودة الى القرآن (عمارة 65) [على عادة كل الكتاب في الاسلام].

وبذلك يبدو ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال اكبر فلاسفة الاسلام في عصر الكلاسيكي. في حين يظهر سبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة، أول الفلاسفة المحدثين لصرامة نقده الفيلولوجي والتاريخي للعهد القديم، ولقوة تفكيره الفلسفي، ولصرامة نقده لتجاوزات رجال الدين، واخيرا لشدة تصوره لفصل الايمان عن الفلسفة.

## الهوامش

(1) Spinoza, *Traité théologique, politique* in Oeuvres trad., notice et notes par Ch. Appulín, Paris, Garnier - Flammarion 1965.

[وقد احلنا في التعريب تقليديا الى :

سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة دار الطليعة بيروت 1981 ورمزنا الى ذلك ب (حنفي .....)

ذلك ب (حنفي .....)

ورمzنا للنص الفرنسي ب (G) - المترجم - ]

(2) Ibn Rochd (Averroès) *Traité Décisif* (Faç al Maqal) sur l'accord de la Religion et de la philosophie suivi de l'Apprendice (Dhamina) Texte arabe, trad. Fraise remaniée avec notes et introd. par Léon Gauthier, 3e ed., Paris, Librairie philosophique Vrin, 1983 reprise de l'édition d'Alger, 1943.

[وقد استعملنا النص العربي الذي حققه محمد عمارة، ابو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الثالثة 1986 لانها الطبعة الأكثر تداولاً وهي أيضاً الأكثر علمية نظراً لاستفادتها من طبعة غوتية وتفاديها نواقص طبعة حوارني واخطاء طبعة البير نصري نادر، وقد رمزنا لهذا النص بـ (عمارة .....).

(3) بالمعنى الذي ذكره مورسيي ميرلو بونتي في :

M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris Gallimard, 1970, «Le grand Rationalisme», p. 188.

(4) رغم انتماء هذه المفردة الى تراث العرب قبل الاسلام فانها تعبر بدقة عن الطرد اليهودي - المترجم -

(5) Spinoza «Lettre XXX à oldenbourg» Sept. on oct. 1665 citée par Ch. Appulin «Notice sur le traité théologico politique» O.C. p. 5

ويذهب اسبينوزا الى ابعد من ابن رشد حين يعتبر ان نقد الدين، اساس التفلسف الحر، وهو ما يتمتع ابن رشد عن كتابته.

(6) يذكر ابن رشد في هذا السياق الآية 126 من سورة النحل من القرآن الكريم.

(7) ان التشابه بين هذه القاعدة السبينوزية وبين القاعدة الرشدية مثير للانتباه. [كل التشديدات التي ترد في النص هي من وضع المؤلف - المترجم -]

(8) [تعرف المؤلف للقارئ الغربي شخصية علي بن ابي طالب - المترجم -]

(9) ويذكر ابن رشد في هذا السياق الآية 5 من سورة آل عمران من القرآن الكريم.

(10) انظر الهامش رقم 6.

(11) [تعرف المؤلف للقارئ الغربي علماء الكلام المسلمين - المترجم -]

(12) لقد ترجم غوتية خطأ عبارة «الاشياء الضرورية» بـ «les vérités nécessaires» غير انه يبدو ان عبارة «Croyances nécessaires» أكثر ملائمة لترجمة النص العربي [وحفاظاً على قصد المؤلف لم نستعمل كلمة «اشياء ضرورية» إلا في شواهد ابن رشد واستعملنا كلمة عقائد ضرورية - المترجم -]

(13) يحدد شارل تواتي «العقائد الضرورية» اعتماداً على ابن ميمون بانها العقائد الضرورية لحسن سير الشؤون السياسية ويميز بين «الاعتقاد الضمني» و «الاعتقاد الصحيح» انظر :

Ch. Touati : «Croyances vraies et croyances nécessaires» in *Hommage à Wajda*, Louvain, 1980 pp. 169-173 et 1982.

(14) ونلاحظ توافقاً بين اله و«العقيدة الشاملة» (246/245 G. حنفي 362-363) بعقائدها السبع الاساسية التي يريد تأسيسها الكتاب المقدس وبين الله في الاسلام. انظر حول هذا التشابه الذي يتجلى حسب رأينا اساساً في فكرة التوحيد:

K.O. Meinsma : *Spinoza et son cercle* (1886. 1e ed) trad. française lib. philos. Vrin 1984 p. 150.

(15) انظر الهامش رقم 5.

(16) انظر الهامش رقم 5.

(17) Ch. Appulin : «Notice sur le Traité théologico - politique» in *Spinoza Traité théologico - politique* O.C. pp. 5, 6 et 7.